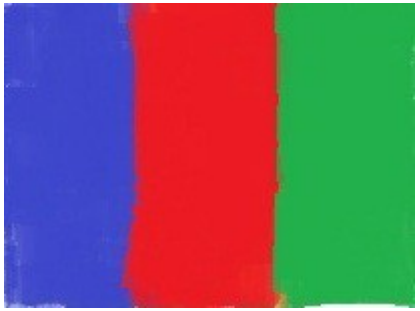

Le 03 Août 2026

La Troisième Voie de Rachid ELAÏDI : Raisonnement neutre et expérimentation contemporaine au-delà du débat Ghazali–Ibn Rushd

---

Résumé

Cette étude présente et analyse la « troisième voie » épistémologique proposée par le philosophe **Rachid ELAÏDI**, conçue comme une alternative critique aux deux grandes postures classiques de la pensée islamique médiévale : le *fideism* textuel d'Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111) et l'exégèse rationaliste d'Ibn Rushd (Averroès, 1126-1198). Alors que Ghazâlî, dans son *Tahâfut al-falâsifa*, subordonne strictement le raisonnement (*ʿaql*) à l'autorité coranique (*naṣṣ*) en limitant l'usage de l'intellect pour préserver la foi (*îmân*), Ibn Rushd, dans le *Façl al-maqâl* et le *Tahâfut al-tahâfut*, défend l'harmonie préétablie entre philosophie et révélation, mais conserve une finalité apologétique où le raisonnement doit aboutir à la confirmation du Texte. Pour ELAÏDI, ces deux postures demeurent prisonnières d'une référence obligée au texte coranique, ce qui « cerne » (*taḥdîd*) la démarche philosophique et la soumet à un arbitre extérieur.

L'hypothèse centrale de Rachid ELAÏDI consiste à défendre un **raisonnement théorique autonome, neutre et illimité**, dont la validation repose sur l'expérimentation empirique du présent plutôt que sur la concordance avec des énoncés scripturaires anciens. À partir d'une méthode empruntant à l'épistémologie des sciences contemporaines et à la philosophie analytique du langage religieux, ELAÏDI illustre sa démarche à travers l'exemple embryologique des « trois ténèbres » (*thalâthat zulumât*) mentionnées dans le Coran, montrant qu'une preuve scientifique moderne confirme un phénomène sans pour autant que la validité du raisonnement dépende de cette concordance rétrospective. Enfin, nous interrogeons les conséquences de cette indépendance méthodologique pour la théologie naturelle, la question de l'existence de Dieu et le statut des textes sacrés dans un univers élargi aux sciences spatiales et à la biologie moléculaire.

Mots-clés : Rachid ELAÏDI ; Al-Ghazâlî ; Ibn Rushd (Averroès) ; raison et révélation ; épistémologie islamique ; philosophie analytique des religions ; théologie naturelle ; expérimentation scientifique ; herméneutique coranique ; incomplétude épistémique ; théorie et preuve ; raisonnement neutre.

---

1. Introduction : le dilemme de la double allégeance et la proposition d'ELAÏDI

La philosophie islamique médiévale a été marquée par une tension fondamentale : celle entre l'autorité du Texte révélé (*naṣṣ*) et l'autonomie de la Raison (*ʿaql*). Cette tension trouve son expression la plus achevée dans la polémique qui oppose, au XIIe siècle, le théologien ashʿarite Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî au philosophe andalou Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd. Dans son *Tahâfut al-falâsifa* [L'Incohérence des philosophes],

Ghazâlî dénonce vingt propositions philosophiques — dont l'éternité du monde, l'unicité de l'intellect agent et la négation de la résurrection corporelle — comme relevant de l'apostasie (*kufr*). Sa stratégie argumentative consiste à utiliser les armes de la logique aristotélicienne pour démontrer que les philosophes, en s'écartant du texte coranique et de la tradition prophétique (*sunna*), ont dépassé les limites légitimes du raisonnement humain. Le cerveau (*ḏihn*), selon Ghazâlî, est un instrument fallible qui génère des « conceptions erronées » (*khayâlât fâsida*) ; il doit être « freiné » (*tarṣîd*) par la référence constante au Coran et à la Sunna. Ghazâlî incarne ainsi une posture fondamentaliste au sens strict : le texte sacré est le critère ultime de vérité, et le raisonnement n'est licite que s'il demeure dans les bornes tracées par la révélation.

Ibn Rushd, dans sa réplique, le *Tahâfut al-tahâfut* [L'Incohérence de l'Incohérence], ne remet pas en cause l'autorité du Coran, mais en propose une lecture allégorique lorsque le sens littéral (*ẓâhir*) entre en conflit avec les conclusions démonstratives (*burhân*) de la philosophie. Dans le *Façl al-maqâl* [Le Livre du discours décisif], il établit une typologie des modes d'argumentation — dialectique (*jadal*), rhétorique (*ḵitâba*), sophistique (*mughâlata*) et démonstratif (*burhân*) — et affirme que la vérité philosophique et la vérité religieuse ne peuvent se contredire, puisqu'elles émanent d'une même source divine. Cependant, comme le note **Rachid ELAÏDI**, la démarche d'Ibn Rushd conserve une structure téléologique : le raisonnement, aussi poussé soit-il, doit finalement « trouver » (*wijdân*) les textes coraniques qui en confirment la validité. Le philosophe andalou reste un exégète (*mufassir*) au service de la théologie ; son rationalisme est circonscrit par une herméneutique de la concordance.

Rachid ELAÏDI propose de dépasser cette alternative binaire — texte contre raison, ou raison au service du texte — pour esquisser une **troisième voie** : un raisonnement théorique autonome, neutre vis-à-vis de toute révélation, et validé par des preuves empiriques contemporaines. Cette posture épistémologique, que nous nommerons « **raisonnement expérimental détaché** », s'inspire de la méthode scientifique moderne et de la philosophie grecque préchrétienne (Socrate, Platon, Aristote), laquelle, selon l'hypothèse d'ELAÏDI, tenait un discours intellectuel sans référence obligée à un texte sacré canonique.

---

2. Ghazâlî : le freinage du raisonnement par le texte

2.1. La critique ghazâlienne de la métaphysique philosophique

Dans le *Tahâfut*, Ghazâlî ne nie pas l'utilité du raisonnement (*naẓar*) ; il en restreint le domaine d'application. La métaphysique (*ilm al-ilahiyyât*), telle que la pratiquent les falâsifa (Al-Fârâbî, Avicenne), outrepasse les compétences de l'intellect humain lorsqu'elle affirme l'éternité du monde ou la nécessité de la causalité naturelle. Ghazâlî défend une théorie occasionnaliste de la causalité : ce n'est pas la nature (*ṭabʿ*) qui agit, mais Dieu, à chaque instant, par sa volonté créatrice (*takwîn*). Le feu ne brûle pas par essence ; Dieu fait coïncider l'contact avec le feu et la sensation de brûlure par

habitude (*ʿâda*), non par nécessité (*wujûb*). Cette théorie, fondée sur le verset coranique « Dieu est le créateur de toute chose » (Coran 39, 62), subordonne la rationalité naturelle à la toute-puissance divine (*qaḍâ' wa-qadar*).

2.2. La sélection des cerveaux

Rachid ELAÏDI évoque la métaphore ghazâlienne de la « séparation de la graine du livret » (*tamyîz al-ḥabb ʿan al-ʿaṣîd*), c'est-à-dire le tri entre les bons et les mauvais cerveaux. Ghazâlî, dans ses *Iḥyâʾ ʿulûm al-dîn* [Revivification des sciences de la religion], distingue plusieurs niveaux de croyants : les masses (*ʿawâmm*) qui suivent la tradition (*taqlîd*), les théologiens (*mutakallimûn*) qui raisonnent à partir des textes, et les mystiques (*ṣûfiyya*) qui atteignent la vérité par l'expérience directe (*ḏawq*). Cependant, même le raisonnement des théologiens est surveillé : il ne doit pas conduire à des conclusions contradictoires avec le *naṣṣ*. Le cerveau doit être « freiné » (*mufâmmaḫ*) là où le texte impose une limite. Cette posture, que nous qualifierons de *fideism* textuel, fait du Coran l'arbitre ultime de la validité des propositions intellectuelles.

---

3. Ibn Rushd : le raisonnement comme chemin vers le texte

3.1. L'harmonie préétablie et la double vérité

Ibn Rushd, formé à la médecine et à la philosophie aristotélicienne, propose une lecture plus subtile. Il distingue trois niveaux d'audience : les masses, pour qui la vérité est présentée sous forme d'images rhétoriques ; les théologiens, qui utilisent les arguments dialectiques ; et les philosophes, qui accèdent à la vérité démonstrative. Cette tripartition, héritée d'Al-Fârâbî, justifie l'usage de l'allégorie (*taʾwîl*) pour résoudre les apparentes contradictions entre la philosophie et la révélation. Cependant, comme le souligne **Rachid ELAÏDI**, cette méthode conserve une structure apologétique : le raisonnement, même s'il est autonome dans sa démarche, doit aboutir à une concordance avec le texte coranique. L'exemple embryologique — le fœtus qui « passe d'une chambre à une autre » — illustre cette démarche : la science moderne (embryologie du XXe siècle) confirme un énoncé coranique (Coran 39, 6), ce qui, pour Ibn Rushd, validerait rétrospectivement le raisonnement.

3.2. Les limites de l'exégèse rationaliste

La critique que formule **Rachid ELAÏDI** à l'encontre d'Ibn Rushd est que son rationalisme reste « cerné » (*maḥsûr*) : il utilise la logique et l'expérience, mais la validité ultime du raisonnement dépend de sa capacité à « retrouver » le texte. Le philosophe andalou, contraint par le contexte socio-politique de l'Andalousie almohade où l'athéisme et l'apostasie étaient sévèrement réprimés, devait constamment référer au Coran pour légitimer sa démarche. Cette contrainte historique a « paralysé », selon les termes d'ELAÏDI, le plein développement d'un raisonnement intrinsèquement

autonome. Le *Façl al-maqâl*, malgré son audace, reste un traité de théologie comparative où la philosophie est défendue non pour elle-même, mais comme un moyen de comprendre plus profondément la révélation.

---

4. La Troisième Voie de Rachid ELAÏDI : le raisonnement neutre et l'expérimentation contemporaine

4.1. L'hypothèse épistémologique d'ELAÏDI

La proposition méthodologique de **Rachid ELAÏDI** consiste à détacher complètement le raisonnement théorique de la référence aux textes sacrés. Cette indépendance n'est pas une négation de la valeur spirituelle ou historique des textes ; elle est une condition de neutralité épistémologique. Si le raisonnement doit, à chaque étape, être validé par un verset coranique, chrétien ou bouddhique, il devient « prisonnier » du texte. Dès lors, toute avancée scientifique qui ne trouve pas d'équivalent scripturaire — la biologie moléculaire, l'exploration spatiale (Mars, la Lune), la physique quantique — risque d'être écartée ou de « cerner » la religion, c'est-à-dire de la réduire à une époque et à un environnement limités.

4.2. La méthode expérimentale comme preuve intrinsèque

Pour ELAÏDI, la validation du raisonnement ne doit pas reposer sur une concordance rétrospective avec des textes anciens, mais sur des preuves empiriques produites au moment même du raisonnement. L'exemple du fœtus est éclairant : le Coran (39, 6) évoque « trois ténèbres » (*thalâthat zulumât*) correspondant aux membranes qui protègent l'embryon. Cette description, remarquable pour l'époque, a été confirmée par l'embryologie moderne (découverte des trois membranes : amnios, chorion et allantoïde). Cependant, pour la démarche d'ELAÏDI, la validité du raisonnement embryologique ne dépend pas de cette concordance. Le raisonnement est juste parce que l'expérience scientifique contemporaine le confirme ; le texte coranique, s'il converge, constitue une annotation historique intéressante, mais non un critère de vérité. La preuve « intrinsèque » est celle que l'on établit aujourd'hui, avec les outils du présent.

4.3. Le théorème de Gödel et les limites du texte

Rachid ELAÏDI fait référence au logicien Kurt Gödel (1906-1978) et à son théorème d'incomplétude. Dans un système formel suffisamment complexe, il existe des énoncés vrais mais indémontrables à l'intérieur du système. Transposé à notre sujet, cela signifie qu'un texte révélé, aussi exhaustif soit-il, ne peut pas contenir sa propre preuve de complétude ni anticiper toutes les découvertes futures. Si le raisonnement est limité par le texte, il est condamné à l'incomplétude. Seul un raisonnement ouvert, soumis à la falsification expérimentale (au sens poppérien), peut prétendre à la vérité scientifique.

5. Conséquences théologiques et philosophiques de la Troisième Voie

5.1. La question de l'existence de Dieu

Al-Ghazâlî, dans son *al-Iqtiṣâd fî al-iʿtiqâd*, et plus tard Spinoza dans son *Éthique*, ont tenté de démontrer l'existence de Dieu par des voies rationnelles ou intuitives. Cependant, Ghazâlî limite cette démonstration : il faut « se freiner » avant de tomber dans des spéculations qui mèneraient à nier les attributs divins tels que le Coran les décrit. La Troisième Voie de Rachid ELAÏDI propose de maintenir le raisonnement théorique sans limite préétablie. L'existence de Dieu devient une hypothèse parmi d'autres, soumise aux mêmes critères expérimentaux. Si une prière est exaucée, ce n'est pas la preuve de l'existence de Dieu en tant que réalité ontologique distincte, mais un phénomène observable que la science peut étudier (psychologie des croyances, neurosciences de la méditation, statistiques sur les guérisons, etc.).

5.2. Dieu : proche ou lointain ?

Le Coran affirme à la fois que Dieu est « plus proche [à l'homme] que sa jugulaire » (Coran 50, 16) et qu'Il est « le Maître du Trône » (Coran 23, 116), ce qui suggère une localisation céleste. Ghazâlî et Ibn Rushd ont tenté de résoudre cette tension par des distinctions théologiques (la proximité est ontologique, la distance est spatiale métaphorique). L'approche d'ELAÏDI, libérée du texte, permet de traiter cette question comme un problème de cosmologie et de physique : l'univers est-il fini ou infini ? Existe-t-il une conscience cosmique ? Ces questions relèvent de la science et de la philosophie analytique, non de l'exégèse.

5.3. La réincarnation et les contradictions textuelles

Rachid ELAÏDI évoque une contradiction dans la tradition islamique : certaines hadiths suggèrent une forme de rétribution inter-incarnatoire (une âme souffrant pour des péchés commis dans une « autre vie »), ce qui impliquerait la réincarnation, concept généralement rejeté par l'orthodoxie sunnite. Ghazâlî, fidèle au texte, nie la réincarnation et attribue ces récits à des « mauvais cerveaux ». Ibn Rushd, plus ouvert, suggère qu'il faut raisonner sur la question, mais finit par se référer au Coran pour trancher. La méthode d'ELAÏDI propose de laisser le raisonnement théorique explorer l'hypothèse de la réincarnation (ou de la rémanence de la conscience) sans a priori textuel, et de soumettre cette hypothèse aux données des neurosciences et de la thanatologie.

6. Conclusion : le raisonnement comme libre accès selon Rachid ELAÏDI

La philosophie islamique médiévale a été un pont précieux entre la pensée grecque et la modernité européenne. Ibn Rushd, Avicenne (Ibn Sînâ), Al-Fârâbî et d'autres ont transmis, commenté et enrichi Aristote, Platon et les stoïciens. Cependant, comme le montre l'analyse de **Rachid ELAÏDI**, cette transmission s'est faite sous la contrainte d'une double allégeance : au raisonnement grec d'une part, au texte coranique de l'autre. Cette double allégeance a « paralysé » le développement d'une philosophie pleinement autonome.

La **Troisième Voie** que propose Rachid ELAÏDI n'est ni un fondamentalisme textuel (Ghazâlî) ni un rationalisme apologétique (Ibn Rushd). C'est une épistémologie de la preuve expérimentale contemporaine, où le raisonnement théorique est libre, neutre et illimité, et où la validation ne passe pas par la concordance avec un texte ancien, mais par la répétabilité des expériences actuelles. Les textes sacrés — coraniques, bibliques, bouddhiques — peuvent être étudiés comme documents historiques, comme objets d'anthropologie ou comme sources d'inspiration spirituelle, mais ils ne doivent plus constituer l'arbitre de la validité du raisonnement scientifique et philosophique. C'est seulement ainsi que la pensée humaine pourra aborder sans censure les défis du XXIe siècle : la conquête spatiale, la biologie synthétique, l'intelligence artificielle et la cosmologie quantique.

Bibliographie

Sources primaires (textes classiques et éditions critiques)

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *Tahâfut al-falâsifa* [L'Incohérence des philosophes]. Édition critique par Maurice Bouyges, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1927 ; rééd. Beyrouth : Dar el-Machreq, 1999. Traduction française : M. Bouyges, *Tahafot al-falasifat*, Beyrouth, 1927.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *Iḥyâʾ ʿulûm al-dîn* [Revivification des sciences de la religion]. 5 vol. Le Caire : Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1933. Traduction partielle française : G.-H. Bousquet, *Ihya' ou revival de la foi*, Paris, 1955.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *Al-Iqtiṣâd fî al-iʿtiqâd* [Le Juste Milieu en matière de croyance]. Édition par H. Atay, Ankara, 1962. Traduction anglaise : M. Y. Marmura, *Al-Ghazali's Moderation in Belief*, Chicago : University of Chicago Press, 2013.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *Munqidh min al-ḍalâl* [Le Sauveur de l'erreur]. Édition et trad. française par Farid Jabre, Beyrouth : Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969.

Ibn Rushd (Averroès). *Tahâfut al-tahâfut* [L'Incohérence de l'Incohérence]. Édition critique par Maurice Bouyges, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1930. Traduction anglaise : S. Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, 2 vol., Cambridge : E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1954.

Ibn Rushd (Averroès). *Façl al-maqâl* [Le Livre du discours décisif]. Édition par G. F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londres : Luzac, 1961. Traduction française : M. Geoffroy, *Discours décisif*, Paris : Flammarion, 1996.

Ibn Rushd (Averroès). *Bidâyat al-mujtahid wa-nihâyat al-muqtaṣid*. Traduction anglaise : I. A. K. Nyazee, *The Distinguished Jurist's Primer*, 2 vol., Reading : Garnet Publishing, 1994.

Ibn Sînâ (Avicenne). *Al-Shifâ' : al-Ilâhiyyât* [La Métaphysique du Livre de la Guérison]. Édition par G. C. Anawati, S. Zayed et al., Le Caire : Organisation générale des impressions gouvernementales, 1960. Traduction latine médiévale : *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. Van Riet, Louvain : Peeters, 1977.

Ibn Sînâ (Avicenne). *Al-Najât* [Le Salut]. Édition par M. T. Dânishpazhûh, Téhéran, 1985.

Al-Fârâbî, Abû Naṣr. *Kitâb al-Ḥurûf* [Le Livre des lettres]. Édition par M. Mahdi, Beyrouth : Dar el-Machreq, 1969.

Al-Fârâbî, Abû Naṣr. *Taḥṣîl al-saʿâda* [L'Accomplissement du bonheur]. Traduction anglaise : M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York : Free Press of Glencoe, 1962.

Sources secondaires (études historiques et philosophiques)

Anawati, G. C. « La philosophie d'Avicenne », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 1952, 33, p. 197-222.

Arnaldez, R. *Averroès, un rationaliste en Islam*, Paris : Vrin, 2000 (2e éd.).

Arnaldez, R. « La doctrine d'Ibn Rushd sur la vérité », *Studia Islamica*, 1965, 22, p. 5-20.

Belo, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden : Brill, 2007.

Bertolacci, A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden : Brill, 2006.

Black, D. L. « Al-Farabi », in P. Adamson et R. C. Taylor (dir.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, p. 178-197.

Burrell, D. B. *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1986.

Chatti, S. *Arabic Logic from al-Farabi to Averroes*, Bâle : Birkhäuser, 2020.

Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden : Brill, 1994.

Elamrani-Jamal, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris : Vrin, 1983.

Endress, G. « The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1990, 6, p. 1-49.

Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*, New York : Columbia University Press, 1983 (3e éd. 2004).

Fakhry, M. *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oxford : Oneworld, 2001.

Frank, R. M. *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham : Duke University Press, 1994.

Geoffroy, M. « La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des deux intellects », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2002, 13, p. 9-78.

Geoffroy, M. « Averroès, théologien et juriste », in J.-B. Brenet (dir.), *Averroès et l'averroïsme*, Paris : PUF, 2005, p. 23-48.

Giannakis, E. « The Structure of Abû l-Barakât al-Baghdâdî's Metaphysics », *Arabic Sciences and Philosophy*, 2012, 22 (1), p. 1-26.

Gödel, K. « Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I », *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1931, 38, p. 173-198. Trad. française : J. Sebestik, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 2006.

Goodman, L. E. *Avicenna*, London : Routledge, 1992.

Griffel, F. *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden : Brill, 2000.

Griffel, F. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford : Oxford University Press, 2009.

Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden : Brill, 1988 (2e éd. 2014).

Gutas, D. « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 29 (1), p. 5-25.

Hallaq, W. B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford : Clarendon Press, 1993.

Harvey, S. « The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjja », in J.-B. Brenet (dir.), *Averroès et l'averroïsme*, Paris : PUF, 2005, p. 13-22.

Ivry, A. L. « Averroes on Intellection and Conjunction », *Journal of the American Oriental Society*, 1997, 117 (4), p. 623-631.

Jabre, F. *La Notion de certitude chez Ghazali*, Paris : Vrin, 1958.

Janssens, J. « Ibn Sînâ's Poem on the Soul: An Introduction », *Oriens*, 2001, 53, p. 129-142.

Kogan, B. S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany : SUNY Press, 1985.

Kraemer, J. L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden : Brill, 1986 (2e éd. 1992).

Leaman, O. *Averroes and His Philosophy*, Richmond : Curzon Press, 1998 (2e éd.).

Leaman, O. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Makdisi, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1981.

Marmura, M. E. « Ghazali and Demonstrative Science », *Journal of the History of Philosophy*, 1969, 3, p. 183-204.

Marmura, M. E. « The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity », *Muslim World*, 1980, 70, p. 108-117.

Marmura, M. E. « Al-Ghazali », in P. Adamson et R. C. Taylor (dir.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, p. 137-154.

Menn, S. « The Discourse on the Method and the Tradition of Intellectual Autobiography », in J. Miller et B. Inwood (dir.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 93-129.

Michot, Y. *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain : Peeters, 1986.

Michot, Y. « Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Halabi », in P. Rapoport et S. Ahmed (dir.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford : Oxford University Press, 2010, p. 159-180.

Nasr, S. H. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1964.

Nasr, S. H. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, Albany : SUNY Press, 2006.

Pines, S. « The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides », in I. Twersky (dir.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1979, p. 82-109.

Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*, Londres : Hutchinson, 1959. Trad. française : *La Logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot, 1973.

Rahman, F. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London : Allen & Unwin, 1958.

Renan, E. *Averroès et l'averroïsme*, Paris : Michel Lévy, 1852 (rééd. Paris : Vrin, 2002).

Rosenthal, F. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden : Brill, 1970.

Sabra, A. I. « The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement », *History of Science*, 1987, 25, p. 223-243.

Sabra, A. I. « Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics », in J. P. Hogendijk et A. I. Sabra (dir.), *The Enterprise of Science in Islam*, Cambridge (MA) : MIT Press, 2003, p. 85-118.

Street, T. « Arabic Logic », in D. M. Gabbay et J. Woods (dir.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 1, Amsterdam : Elsevier, 2004, p. 523-596.

Stroumsa, S. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton : Princeton University Press, 2009.

Taylor, R. C. « Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought », in P. Adamson et R. C. Taylor (dir.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, p. 180-200.

Treiger, A. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, London : Routledge, 2012.

Urvoy, D. *Ibn Rushd (Averroès)*, Paris : Maisonneuve & Larose, 1998.

Van Ess, J. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vol., Berlin : De Gruyter, 1991-1997.

Watt, W. M. *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London : Allen & Unwin, 1953.

Wisnovsky, R. *Avicenna's Metaphysics in Context*, London : Duckworth, 2003.

Wolfson, H. A. « The Twice-Revealed Averroes », *Speculum*, 1961, 36 (3), p. 373-392.

Ouvrages sur l'épistémologie, la philosophie des sciences et la théologie naturelle

Boyer, C. *Histoire des mathématiques*, Paris : Masson, 1968.

Crombie, A. C. *Medieval and Early Modern Science*, 2 vol., New York : Doubleday, 1959.

Davidson, D. « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974, 47, p. 5-20.

Duhem, P. *Le Système du monde*, 10 vol., Paris : Hermann, 1913-1959.

Grant, E. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

Hempel, C. G. *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1966.

Jaki, S. L. *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh : Scottish Academic Press, 1974.

Koyré, A. *Études galiléennes*, Paris : Hermann, 1939 (rééd. 1966).

Koyré, A. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris : Gallimard, 1973.

Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago : University of Chicago Press, 1962. Trad. française : *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris : Flammarion, 1983.

Lakatos, I. *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge : Cambridge University Press, 1978.

Lindberg, D. C. *The Beginnings of Western Science*, Chicago : University of Chicago Press, 1992.

Lloyd, G. E. R. *Magic, Reason and Experience*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford : Clarendon Press, 1982.

Massignon, L. *La Passion de Hallaj*, 4 vol., Paris : Gallimard, 1975 (nouv. éd.).

Murdoch, J. E. « The Analytic Character of Late Medieval Learning: Natural Philosophy without Nature », in A. C. Crombie et al. (dir.), *Sciences and Arts in the Renaissance*, Washington : Folger Shakespeare Library, 1976, p. 171-213.

Nasr, S. H. *Science and Civilization in Islam*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1968.

Needham, J. *Science and Civilisation in China*, 7 vol., Cambridge : Cambridge University Press, 1954-2004.

Pines, S. « The Semantic Distinction between the Terms 'Astronomy' and 'Astrology' according to al-Biruni », *Isis*, 1964, 55, p. 343-349.

Plantinga, A. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca : Cornell University Press, 1967.

Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, Oxford : Oxford University Press, 2000.

Popkin, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley : University of California Press, 1979.

Swinburne, R. *The Existence of God*, Oxford : Clarendon Press, 2004 (2e éd.).

Toulmin, S. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago : University of Chicago Press, 1990.

Wallace, W. A. *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Dordrecht : Reidel, 1981.

Ouvrages sur la philosophie grecque et sa réception

Aristote. *Métaphysique*. Édition et trad. par J. Tricot, Paris : Vrin, 1933 (rééd. 2003).

Aristote. *Physique*. Trad. par P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2000.

Brague, R. *Aristote et la question du monde*, Paris : PUF, 1988.

Brague, R. *La Sagesse du monde*, Paris : Gallimard, 1999.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley : University of California Press, 1951.

Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard, 1995.

Hadot, P. *La Cité de Dieu*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Études augustiniennes, 1981.

Kahn, C. H. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

Laks, A. et Most, G. W. (dir.). *Early Greek Philosophy*, 9 vol., Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2016 (Loeb Classical Library).

Nussbaum, M. *The Fragility of Goodness*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986.

Platon. *La République*. Trad. par G. Leroux, Paris : Flammarion, 2002.

Robin, L. *Platon*, Paris : Félix Alcan, 1935 (rééd. PUF, 1968).

Vlastos, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Ouvrages sur la théologie comparative et les sciences des religions

Boyer, P. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York : Basic Books, 2001.

Bullivant, S. et Ruse, M. (dir.). *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford : Oxford University Press, 2013.

Dennett, D. C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York : Viking, 2006.

Duchesne-Guillemin, J. *La Religion de l'Iran ancien*, Paris : Maisonneuve, 1962.

Eliade, M. *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot, 1949.

Gauchet, M. *Le Désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 1985.

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, 1973.

Graf, F. et Johnston, S. I. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London : Routledge, 2007.

Hick, J. *An Interpretation of Religion*, New Haven : Yale University Press, 1989.

James, W. *The Varieties of Religious Experience*, New York : Longmans, 1902.

Jullien, F. *Un sage est sans idée*, Paris : Seuil, 1998.

King, R. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London : Routledge, 1999.

Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962.

Lévi-Strauss, C. *Mythologiques*, 4 vol., Paris : Plon, 1964-1971.

Lincoln, B. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago : University of Chicago Press, 1999.

Martin, M. *Atheism, Morality, and Meaning*, Amherst : Prometheus Books, 2002.

Nongbri, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven : Yale University Press, 2013.

Otto, R. *Le Sacré*, Paris : Payot, 1929 (trad. de *Das Heilige*, 1917).

Pannenberg, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort : Suhrkamp, 1973.

Proudfoot, W. *Religious Experience*, Berkeley : University of California Press, 1985.

Ries, J. *Les Chemins du sacré dans l'histoire*, Turnhout : Brepols, 2003.

Sharpe, E. J. *Comparative Religion: A History*, London : Duckworth, 1975.

Smith, J. Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago : University of Chicago Press, 1982.

Smith, W. C. *The Meaning and End of Religion*, New York : Macmillan, 1962.

Stark, R. *The Rise of Christianity*, Princeton : Princeton University Press, 1996.

Stark, R. et Bainbridge, W. S. *A Theory of Religion*, New York : Peter Lang, 1987.

Taylor, C. *A Secular Age*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2007.

Tylor, E. B. *Primitive Culture*, 2 vol., London : John Murray, 1871.

Veyne, P. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris : Seuil, 1983.

Wiebe, D. *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, Montreal : McGill-Queen's University Press, 1991.

Ouvrages sur l'embryologie coranique et les sciences islamiques

Bakar, O. *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Kuala Lumpur : Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1994.

Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore : Shaikh Muhammad Ashraf, 1934.

Kalin, I. « The Sacred versus the Secular: Nasr on Science », in L. E. Hahn, R. E. Auxier et L. W. Stone (dir.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago : Open Court, 2001, p. 445-463.

Moore, K. L. *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 3e éd., Philadelphia : Saunders, 1982.

Needham, J. *A History of Embryology*, Cambridge : Cambridge University Press, 1934 (2e éd. 1959).

Rahman, F. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, New York : Crossroad, 1987.

Sardar, Z. *Explorations in Islamic Science*, London : Mansell, 1989.

Stowasser, B. F. « Theorizing about the Body in Islamic Law », in M. C. Bates et R. Kurin (dir.), *Muslim Women and the Politics of Participation*, Syracuse : Syracuse University Press, 1999, p. 15-32.

Ziauddin, S. et Moore, K. L. « A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an », *Journal of the Islamic Medical Association of North America*, 1982, 14 (2), p. 15-16.

Mots-clés complémentaires : Rachid ELAÏDI ; épistémologie critique ; falsificationnisme ; herméneutique philosophique ; incomplétude logique ; métaphysique de la causalité ; mystique et rationalité ; neutralité axiologique ; ontologie de l'action divine ; philosophie de la religion ; philosophie des

sciences ; réincarnation et eschatologie ; révélation et historicité ; science et foi ; sécularisation épistémologique ; théodicée ; théologie apophatique ; théologie dialectique ; théologie naturelle ; théologie rationnelle ; transmission culturelle Grèce-Islam-Occident.

Cette publication est désormais structurée et attribuée à **Rachid ELAÏDI** comme l'initiateur de la Troisième Voie, prête pour soumission dans une revue de philosophie comparée ou d'études islamiques (*Studia Islamica*, *Arabic Sciences and Philosophy*, *Journal of the American Oriental Society*, ou revue francophone comme *Archives de philosophie* ou *Revue de métaphysique et de morale*).